UNA PARADOJA EN LA INVESTIGACIÓN ETNOHISTÓRICA ANDINA

Jürgen Golte

Las investigaciones etnohistóricas, arqueológicas y antropológicas en los Andes han producido algo que por lo menos tiene la apariencia de una paradoja. Por un lado hay un gran número de investigaciones dedicadas a la organización económica, política, cultural y social, que dibujan un cuadro cada vez más dinámico de las sociedades andinas, tanto para el período prehispánico (p. ej. Moseley 1992), como para el colonial (p. ej. Golte 1980b; Stern 1990) y el republicano (p. ej. Klein 1993; Golte y Adams 1987; Steinhauf 1991). En estas investigaciones aparece una población altamente móvil, que reorganiza constantemente su organización social y su economía en función de la estrechez general de los recursos y de las catástrofes ecológicas y sociales, adaptándose a las fluctuaciones de los mercados y los altibajos de las exacciones tributarias. De igual modo maneja la introducción de credos nuevos (Ströbele-Gregor 1989), de nuevas formas de organización política (Starn 1991; Ströbele-Gregor 1994), de conocimientos provenientes de los sistemas culturales más diversos (Adams y Valdivia 1991), de formas de educación, y de modos curativos cuyos orígenes le son ajenos (Mainzer-Heyers 1994). Los mismos habitantes andinos que en uno de los discursos de las ciencias sociales parecen estar dispuestos a una economización de su inventario cultural, en el otro aparentan apegarse a estructuras cognoscitivas sumamente complejas e invariables, a modos de organización del espacio, del tiempo y de la sociedad que se habrían formado en los albores de la civilización andina.

Si bien ambas formas de percibir la historia andina parecen inscribirse en discursos diversos en las ciencias sociales, uno derivado de un pragmatismo histórico, algo emparentado con el funcionalismo en antropología y el materialismo histórico presente en la ciencias sociales andinas a partir de los años sesenta, y el otro discurso surgido en la lingüística con Saussure, pasa por el estructuralismo antropológico francés (C. Lévi-Strauss) y holandés (J.P.B. Josellin de Jong), para llegar, quizás después de haber conocido la imagen que los chinos (antiguos) se hacían de su mundo, a los Andes y parece permearlo todo: Chavín, Moche, Nazca, Inca, Colonia y República, si leemos p. ej. a R. T. Zuidema o a A. Hocquenghem. La producción de lecturas tan diversas de una misma historia no tiene nada de extraño. Sin embargo, inquieta al investigador que reconoce la calidad heurística de las dos. El impasse de la discusión sobre la historia o no-historia incaica (Rowe vs. Zuidema), por

ejemplo, deja traslucir que ambas posiciones parecen excluirse mutuamente (Zuidema 1989).

Como uno de los discursos (Rowe) supone una historicidad de los fenómenos sociales relatados, que supondría que cada elemento tendría un correlato histórico por los antecedentes y las circunstancias que lo habrían producido; por otra parte, se podría indagar en el otro modelo, de tipo estructuralista, que asume un orden invariable (Zuidema, Hocquenghem), para observar cómo éste presentaría las posibilidades de cambio de fenómenos y de organización social.

El modelo estructuralista visiblemente no niega la existencia de historia, y de cambios en ella, sólo que supone que lo que aparece a los europeos del siglo XVI como un recuento dinástico o histórico, y como tal aparece en las crónicas de la época, sería en realidad un recuento de un orden suprahistórico, en el cual se subsumiría lo que los europeos apartarían como una secuencia de hechos acontecidos a lo largo de un tiempo lineal. La "historia incaica" se convertiría de esta forma en una explicación concretizada del modelo que la gente andina utilizaría para comprender su organización social y política, su espacio, el ciclo anual del tiempo, el ciclo de las "edades del mundo", y, por supuesto, también el orden de lo sagrado. Zuidema no solamente nos dice que el modelo se podría aplicar a los incas, sino igualmente a los nazca, a la cultura sicán y chimú, y, cómo no, también a los habitantes andinos de la segunda mitad del siglo XX (Zuidema 1989).

Hocquenghem en su introducción a la "Iconografía Mochica" expresa lo mismo:

> Si el culto a los antepasados domina las relaciones de producción en los Andes, el calendario ceremonial, que es la institución encargada de la realización de este culto, debe ordenar y garantizar la reproducción social andina y es esta misma función la que deben cumplir las imágenes que lo representan desde el primer horizonte hasta hoy.
>
> De generación en generación se efectúan los mismos actos, se practican las mismas ceremonias, en los mismos períodos del año y con el mismo propósito: conservar el orden instaurado por los antepasados. No es una sorpresa entonces constatar que existe una continuidad en el universo conceptual andino desde hace 4,000 años ni que persiste el calendario ceremonial que consideramos como una recreación constante del universo. En culturas sin escritura el calendario ceremonial es la institución que permite la afirmación de la identidad y la reproducción de la sociedad. La función de la iconografía, que representa esta institución, es de fijarla y perpetuarla (Hocquenghem 1987:35–6).

Supongamos que exista y haya existido tal forma de incorporación de las dimensiones occidentales a un modelo, (omitiendo por lo pronto las diferencias entre Zuidema y Hocquenghem), y veamos cómo se manejarían en el interior del modelo los cambios—que según el discurso inicial de Hocquenghem no existirían—pero que suponemos que sí se han producido necesariamente en las cosas, las sociedades, las economías y en la interrelación entre hombres y naturaleza.

Como el modelo básico es dual, y conlleva como oposiciones fundamentales lo femenino y lo masculino, la noche y el día, el abajo y el arriba, de-

recha e izquierda, lo cálido y lo frío, si homologamos los primeros entre sí e igualmente los segundos, lo lógico, tomando en cuenta la idea de la **complementariedad de los contrarios** que permea el pensamiento de la gente en los Andes (Platt 1978), sería que en la conjunción de los contrarios se debería ubicar la posibilidad de generación de algo nuevo, o, en otras palabras, de cambios.

En los modelos gráficos de Hocquenghem los momentos de la conjunción en el tiempo serían el equinoccio de setiembre, y el equinoccio de marzo y los dos puntos en su calendario ceremonial están señalados como "instauración del orden" e "inversión del orden". En la "instauración del orden" Hocquenghem ubica, entre otras cosas, la unión de los dos sexos, que "crea el orden" (Hocquenghem 1987:61). En la parte referente a la unión, escrita por el autor y Hocquenghem (*ibid.*:62ss.), escribíamos con referencia a los mitos de Huarochirí y los íconos moche que representan la unión entre una divinidad y una mujer, lo siguiente:

> Se construía así, elementos derivados de una simple reciprocidad entre patrilinajes, una cadena descendiente de poder, la que por un lado permitía la posibilidad de mando, en una cadena de relaciones suegro-yerno y, por otro lado, la posibilidad de acceso a los superiores en una cadena yerno-suegro (Hocquenghem 1987:78).

Esta interpretación de la imágen de "unión de contrarios" en cuanto a las relaciones de poder deja matizar con más propiedad la supuesta "invariabilidad". Lo que no variaría sería la forma de conceptualización del origen de las relaciones de poder, pero sí podrían variar las relaciones de poder de acuerdo a la naturaleza de los personajes en "unión". Esto, por supuesto, cambia, en cuanto al manejo de poder en las sociedades andinas, la imagen de la "invariabilidad del orden andino"; ésta sería una noción comparable a que alguien supusiera que la historia europea hubiera sido invariable, ya que por miles de años, hasta el siglo de las luces, se consideró que el poder tuvo su origen en la "gracia de dios".

La segunda fecha liminal sería el equinoccio de marzo. Según Hocquenghem (1989:132ss.) también en esta fecha se produciría una unión entre los sexos, pero "al revés", y una separación del mundo de los muertos y de los vivos. Como el contacto liminal entre muertos y vivos generaría la fertilidad agrícola, la conjunción de los dos mundos opuestos igualmente resultaría "creativa".

Hocquenghem (*ibid.*:142ss.) separa de este momento la "reestructuración del orden" y los juegos que decidirían el ordenamiento futuro, trasladándolos al pasaje del sol por el nadir. Esto no deja de ser ilógico si ella misma asevera que:

> Las escenas de rebelión y de restablecimiento del orden deben ser representaciones del trastorno, del *Pachacuti* andino, que resulta de un desequilibrio en la sociedad y de la reimposición de las reglas que aseguran la reproducción social, simbolizada por el *mallqui*, el cuerpo del difunto que se transforma en árbol. Se puede notar que éste árbol, que crece del cuerpo del difunto, es el mismo que brota de **la unión del ancestro ... con la mujer** (caracteres gruesos nuestros, JG) (Hocquenghem 1987:144).

y poco después nos explica:

> De hecho, rebeliones y la necesidad de controlarlas, surgen después de la muerte de un individuo o cuando la comunidad necesita reestructurarse *(ibid.)*.

Zuidema, en su trabajo sobre el *ushnu* (Zuidema 1989:402ss.) nos explica la relación y la cercanía de la observación del nadir y del equinoccio y los tiempos delimitados por el 21 de marzo y el 23 de abril en el Cuzco, y su contraparte, los tiempos entre el 18 de agosto y el 23 de setiembre. También nos ofrece la cita de Garcilaso, que muestra el conocimiento de los incas de que conforme el observador se acerca a Quito, es decir a la línea ecuatorial, zenit y nadir por un lado y los equinoccios, por el otro, llegan a coincidir, lo que, por aproximación valdría también para el territorio mochica. De ahí resulta más coherente entender lo que Hocquenghem dice en cuanto a la reinstauración del orden, la rebelión y el juego como algo propio de un tiempo liminal entre mitades opuestas. Otra vez Zuidema (1989:256) nos aporta varias citas de Cobo sobre el juego en el cual intervienen un hombre *(inka)* y una mujer secundaria (Guayro) y que muestran cómo éste define los derechos de los descendientes de ambos, y por lo tanto se trata una delimitación del poder concreto, y no una institución abstracta e invariable en la historia.

Entonces tendríamos nuevamente en el tiempo liminal un período de definición del futuro, y no solamente una reestructuración del orden ya establecido. Entonces, si aceptamos la lógica interna del modelo supuestamente invariable, este modelo prevería a nivel de las relaciones de poder concretas para los dos períodos liminales entre categorías opuestas en el ciclo anual, la instauración de nuevos ordenamientos y de nuevas jerarquías.

De esta forma resulta perfectamente posible sobrellevar la apariencia del ordenamiento invariable, reduciéndo éste a un orden de categorías homologadas en pares opuestos de cuya conjunción concreta e histórica resultaría dable y justificable cualquier cambio de relaciones de poder histórico.

La cercanía liminal, el *tinku* entre lo femenino y lo masculino, y más abstractamente entre los contrarios, sería entonces el momento en el cual se produciría el ordenamiento del futuro. Los moche, para regresar al objeto de concreción de Hocquenghem, entendían ésto perfectamente bien, como muestran las Figuras 1, 2, 3, 4 y 5. En la Figura 1 tenemos una pareja en *"tinku"* y esta relación crearía inestabilidad, una serie de monstruos amenazantes. La segunda pareja en la Figura 2, en un *tinku* "al revés", apoya la entrada de la divinidad al mundo de los muertos, y por lo tanto que ésta se convierta en un *"tinku"* personalizado de lo muerto, homologado con la noche y lo femenino, y de lo vivo, homologado con el día y lo masculino, con atributos de los dos opuestos. Su capacidad creadora, que surge del *tinku* entre vivos y muertos, muestra cómo la capacidad histórica de un individuo, aunque sea divino, surge de una acción concreta en la conjunción de opuestos, y por lo tanto no es expresión de un orden invariable, sino que podría ser por ejemplo la inauguración de un cambio, el surgimiento de un antepasado nuevo en circunstancias históricas concretas, quizás un momento de fundación

dinástica. La tercera pareja de la Figura 3 hace explícita en el mismo personaje esta capacidad creadora, ya que de la unión de los dos surge el árbol de la vida. La Figura 4 muestra cómo el personaje con la capacidad creadora, el árbol de la vida, está presente en el momento en el cual la divinidad solar con sus guerreros zoomorfos vence a los objetos, que se habían levantado, en la oscuridad contra los humanos, liderados por el buho y la luna, como se puede advertir en la parte inferior del cuadro. También esta confrontación entre opuestos, despues de un tiempo de desequilibrio, podría tener connotaciones históricas concretas, como discutimos en otra parte (Golte 1994a:74ss.). La Figura 5 nuevamente mostraría la misma divinidad en relación con mujeres humanas, un *tinku* entre *hanan* y *kay pacha,* y lo masculino y lo femenino, que daría origen a los derechos de los patrilinajes históricos y concretos de las mujeres, sobre la distribución de las aguas de canales de irrigación.[1]

Los tiempos liminales en la categorización visiblemente no solamente generarían los ordenamientos históricos de gran envergadura (los *pachakuti*), sino también toda una serie de otros fenómenos naturales y sociales, de mayor y menor envergadura. En la literatura hay una discusión extensa sobre las "batallas rituales"[2], que serían un *tinku* entre *hanan* y *hurin*. Estas batallas



Fig. 1. Las amenazas del tinku *liminal (según Golte 1994a:118)*

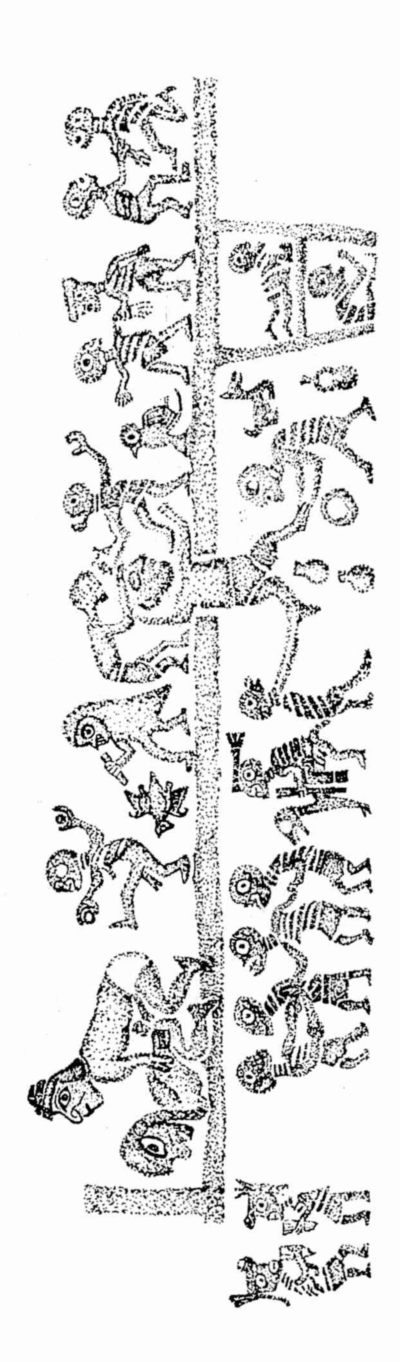


Fig. 2. El tinku *al revés y la entrada al mundo de los muertos (según Donnan 1982:120)*



Fig. 3. El tinku creador (según Golte 1994a:114)



Fig. 4. La presencia del creador en la supresión de la rebelión de los objetos y la reaparición del sol (según Kutscher 1983:267)

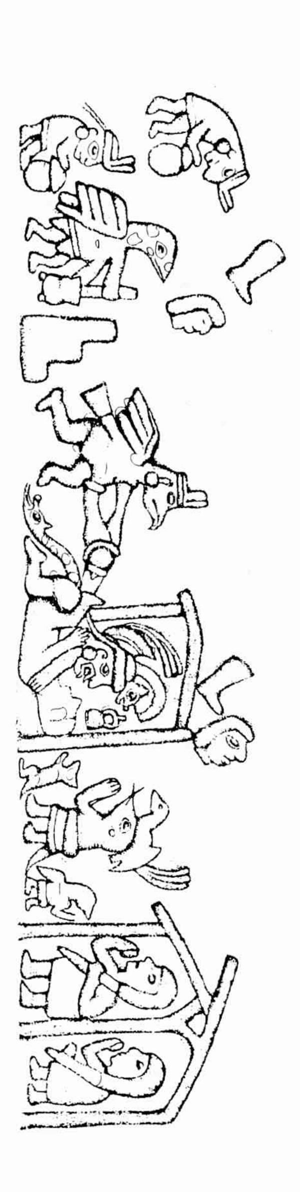




Fig. 5. El tinku *que define los derechos de agua (según Donnan 1978:9)*

por lo general son interpretables como propiciadoras de la fertilidad agrícola concreta e histórica de grupos humanos circunscritos, pero más allá de esta función definen, en la competencia entre los grupos opuestos de contendores, quiénes van a ser los líderes, *qollana*, en el próximo período de cultivos y germinación. Esto no solamente tiene un significado ritual, sino uno práctico, ya que define quiénes van a ser los líderes en las tareas colectivas del ciclo agrícola. Los carnavales, que serían expresión de un tiempo liminal moderno, tanto en su ritualización (Vokral 1996: en el mismo libro), como en la música (Baumann 1994:274ss.), como también en la textilería relacionada con ellos (Cereceda, Dávalos & Mejía 1993), son espacios de caos y de definición. Esta definición surge de la conjunción y de la competencia entre opuestos. Un aspecto de la misma categorización muy poco investigado parece ser la comprensión de los sueños. Estos se interpretan como situaciones liminales en las cuales se anuncian o definen hechos futuros (Vokral 1994). En la cocina y la alimentación la idea de combinar *qoñi* y *chiri*, comidas calientes y frías, genera la vida sana, mientras que una dieta desbalanceada o genera enfermedad, o reestablecería el equilibrio, cuando uno está enfermo y tiene que recobrar la salud (Vokral 1991).

En pocas palabras, el universo categorial que parece ser en su presentación estructuralista el plan maestro de un orden universal inmutable a través de los milenios, también puede ser leído como un plan de oposiciones, un universo de homologación de categorías, en la conjunción de las cuales se generan constantemente nuevas constelaciones de poder, de obligaciones mutuas en la vida diaria, de crecimiento de las plantas, de procreación de los animales y de hechos futuros de toda índole específica e histórica. Leída así la paradoja inicial resulta ser aparente: la historia y la estructura categorial no se oponen, sino que se complementan.

Notas

1 Véase al respecto de la interpretación de las pinturas moche más pormenorizadamente Golte y Hocquenghem 1984; Hocquenghem 1989; Golte 1993, 1994a, 1994b, 1994c.
2 Hartmann 1972; Hocquenghem 1978; Hocquenghem 1987:116ss.; Barrionuevo 1971.

Bibliografía

Adams, Norma y Néstor Valdivia
1991 *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Avila, Francisco de
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Traducción de G. Taylor. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.
Barrionuevo, Alfonsina
1971 "Chiaraqe". *Allpanchis Phuturinqa* 3:79–84.
Bauer, B. S.
1992 *The Development of the Inca State*. Austin: University of Texas Press.

Baumann, Max Peter
1994 "Das *ira-arka*-Prinzip im symbolischen Dualismus andinen Denkens." En *Kosmos der Anden*. Max Peter Baumann, ed. Munich: Diederichs, 274–316.
Baumann, Max Peter (ed.)
1994 *Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*. Munich: Diederichs.
Cereceda, Verónica; Dávalos, Jhonny & Jaime Mejía
1993 ***Una diferencia, un sentido. Los diseños*** *de los textiles Tarabuco y Jalq'a*. Sucre: A.S.U.R. Antropólogos del Surandino.
Donnan, Christopher B.
1978 *Moche Art of Peru. Pre-Columbian Symbolic Communication*. Los Angeles: Museum of Cultural History, University of California.
1982 "Dance in Moche Art". *Ñawpa Pacha* 20:97–120.
Donnan, Christopher B. y Donna McClelland
1979 *The Burial Theme in Moche Iconography*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 21. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
Golte, Jürgen
1980a *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1980b *Repartos y Rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1985 "Los recolectores de caracoles en la cultura Moche (Perú)". *Indiana* 10:355–69.
1993 *Los Dioses de Sipan I. Las aventuras del Dios Quismique y su ayudante Murrup*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1994a *Iconos y narraciones. La reconstrucción de una secuencia de imágenes moche*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1994b *Los Dioses de Sipan II. La rebelión contra el Dios Sol*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1994c "Methode und Wahrnehmung: Probleme beim Verständnis der Moche Vasenmalerei". En *De orbis Hispani linguis litteris historia moribus*. Axel Schönberger y Klaus Zimmermann, ed. Francfort-del-Meno: Domus Editoria Europaea.
Golte, Jürgen y N. Adams
1987 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Golte, Jürgen y A. M. Hocquenghem
1984 "Seres míticos y mujeres: interpretación de una escena Moche". En *Table ronde sur les collections précolombiennes dans les musées européens*. Viena, Centro Europeo de Coordinación de Investigación y Documentación en Ciencias Sociales, 91–112.
Hartmann, Roswith
1972 "Otros datos sobre las llamadas batallas rituales". En *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, vol. III. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 125–35.
Hocquenghem, Anne Marie
1978 "Les combats mochicas: essai d'interprétation d'un matériel archéologique à l'aide de l'iconologie, de l'ethnohistoire et de l'ethnologie". *Baessler Archiv* 26:127–57.
1983 *Iconografía Moche*. Berlín: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
1987 *Iconografía Mochica*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
Klein, Herbert S.
1993 *Haciendas & Ayllus. Rural Society in the Bolivian Andes in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
Kutscher, Gerdt
1950 *Chimú. Eine altindianische Hochkultur*. Berlín: Gebr. Mann.
1954 *Nordperuanische Keramik. Figürlich verzierte Gefässe der Früh-Chimu. Cerámica del Perú septentrional. Figuras ornamentales en vasijas de los Chimúes antiguos*. Monumenta Americana 1, Instituto Ibero-Americano de Berlín, Berlín: Gebr. Mann.
1983 *Nordperuanische Gefässmalereien des Moche-Stils*. Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, 18, Kommmission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie, Bonn: C. H. Beck.
Lanning, Edward P.
1967 *Perú Before the Incas*. New Jersey: Prentice-Hall.
Larco Hoyle, Rafael
1965 *Checán. Essay on Erotic Elements in Peruvian Art*. Génova, París y Munich: Nagel Publishers.

Lieske, Baerbel
1992 *Mythische Erzaehlungen in den Gefaessmalereien der altperuanischem Moche-Kultur. Versuch einer ikonographischen Rekonstruktion.* Bonn: Holos Verlag.
Mainzer-Heyers, Barbara
1994 "Gesundheit und Krankheit im Verständnis einer bäuerlichen Dorfgemeinschaft im Hochland Perus". En *Kosmos der Anden.* Max Peter Baumann, ed. Munich: Diederichs, 401–11.
McClelland, Donna D.
1977 "The Ulluchu: A Moche Symbolic Fruit". En *Pre-Columbian Art History, Selected Readings.* A. Cordy-Collins y J. Stern, ed. Palo Alto: Peek Publications, 435–52.
1990 "A Maritime Passage from Moche to Chimu". En *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor.* M. Moseley y A. Cordy-Collins, ed. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, D.C., 75–106.
Mejia Xesspe, Toribio
1952 "Mitología del norte andino peruano". *América Indígena* 12(3):235–51.
Morris, Craig y Adriana von Hagen
1993 *The Inka Empire and its Andean Origins.* American Museum of Natural History. Nueva York, Londres, París: Abbeville Press.
Moseley, Michael E.
1992 *The Incas and Their Ancestors. The Archaeology of Peru.* Londres: Thames and Hudson Ltd.
Moseley, Michael E. y Alana Cordy-Collins (ed.)
1990 *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor.* Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, D.C.
Moseley, Michael E. y James B. Richardson, III
1992 "Doomed by Natural Disaster". *Archaeology* 45(6):44–5.
Netherley, Patricia
1990 "Out of the Many, One: The Organization of Rule in the North Coast Polities". En *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor.* M. E. Moseley y A. Cordy-Collins, ed. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, D.C., 461–88.
Panofsky, E.
1955 *Meaning in the Visual Art.* Woodstock, Nueva York: The Overlook Press.
Platt, Tristan
1978 "Symétries en mirroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie". *Annales* 33(5–6):1081–1107.
Posnansky, Arthur
1925 "Die erotischen Keramiken der Mochicas und deren Beziehungen zu okzipital deformierten Schädeln". *Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 2:67–74.
Quilter, Jeffrey
1990 "The Moche Revolt of the Objects". *Latin American Antiquity* 1(1):42–65.
Rostworowski de Diez Canseco, María
1961 *Curacas y sucesiones, costa norte.* Lima: Librería Imprenta Minerva.
1977 *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Schumacher de Peña, Gertrud
1991 *El vocabulario Mochica de Walter Lehmann (1929) comparado con otras fuentes léxicas.* Lima: Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Starn, Orin
1991 *Con los llanques todo barro. Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Steinhauf, Andreas
1991 *Interaktionsnetze als Entwicklungsstrategie. Zur Dynamik sozialer Netzwerke im informellen Sektor Perus.* Hamburgo: LIT Verlag.
Stern, Steve J. (comp.)
1990 *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Ströbele-Gregor, Juliana
1989 *Indios de piel blanca.* La Paz: Hisbol.

1994 "Politische Kultur der Aymara und Quechua in Bolivien – Formen des eigenständigen Umgangs mit der Moderne." En *Kosmos der Anden*. Max Peter Baumann, ed. Munich: Diederichs, 458–88.

Urteaga Ballon, O.
1968 *Interpretación de la sexualidad en la cerámica del antiguo Perú*. Lima: Museo de Paleopatología del Hospital 2 de Mayo.

Vivante, Armando
1942 "El juego mochica con pallares". *Revista Geográfica Americana* 110:275–80.

Vokral, Edita V.
1991 *Qoñi-Chiri. La organización de la cocina y estructuras simbólicas en el Altiplano del Perú*. Quito: Abya-Yala.
1994 "Die Frau, die Kröte und soziale Strukturen im Andenraum. Die Tamtañamca-Mythe als Traumerzählung." En *Kosmos der Anden*. Max Peter Baumann, ed. Munich: Diederichs, 173–89.
1996 "La instauración del orden: las coplas de carnaval y su ambiente social (Provincia del Chimborazo, Ecuador)." (En este mismo libro.)

Zuidema, Rainer Tom
1989 *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina*. Lima: Fomciencias.